

## 価値と事実：ホップズ研究より

著者	桜井 弘木
雑誌名	星薬科大学紀要
号	17
ページ	1-20
発行年	1975
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1240/00000030/">http://id.nii.ac.jp/1240/00000030/</a>

## 価 値 と 事 実

— ホ ッ プ ズ 研 究 よ り —

桜 井 弘 木

はじめに

- §1. 運動とその原因
- §2. 物体とその付帯性
- §3. プシュケー (psychē)
- §4. 神

## はじめに

われわれはさきに(星葉紀要 No. 15), 自由と必然がこの世界において両立するというのを, ホッブズ思想のなかから解明した. すなわち, 人間および社会の自然についてのいわゆる自然法と, 自然的世界の自然についてのいわゆる自然法則とが, その全体的世界(普遍)における法(law of nature)として統一的に把握されることを媒介として, 自由(自然権・right of nature)と必然(法・law of nature)とが, それぞれ独自の意味をもちながらも, 本質的には同一のことがらであるということを明らかにした.

そのさい, われわれはこの自由と必然が両立するというホッブズの世界観は価値と事実の両立ないし統一を可能にしはしまいか, ということを指摘しておいた(p. 19).

本稿はこの問題について, ホッブズの哲学を単に内在的に分析することによってだけでなく, かれの思想に最も強く影響を与えたものの一つと考えられるアリストテレスの哲学との関係にも目をひろげながら考察をすすめてみたい.

本論にはいるまえに, 予め問題の所在と, その取扱い方の基調をのべておきたい.

現代の思想において一般に事実と価値とは, 一方が客観的知識にかかわること, 他方が人間の生き方, または人間にとってのよしあし(善悪)にかかわることとして, 要するに別個のものとして考えられている. 多かれ少なかれそのような考え方の傾向性を人間が持っているとはいえ, 現代のような意識的な区別は, 近代思想とくに対象化, 抽象化を方法原理とする近代科学の発達の所産であるといえよう. そして, このように事実と価値を切り離して別個に取扱うことの罪過が長所を上まわりつつあるのがまさに現代の状況であろう.

17世紀の思想家ホッブズは, 同時代人ガリレイ, ベーコン, デカルトらとともに, かような近代思想を推進した一人であることは否定できない. しかし, 同時にその反面, かれらとはややその意図と関心を異にし, その当時の潮流に対する抑制ないし, 結果論的ないい方ではあるが別な発展への芽を持っていた. いい方をかえれば, かつての友人であるデカルトの二元論的世界観への反発に端的に示されるごとく, 近代思想とくに近代科学に批判的であった(単に保守的という意味でなく)とさえいえる面を持っていたということができる.

すなわち、デカルトにおける「精神と物質」という二元論的世界観は、現代における価値と事実の分離の根元的な起源であり、さらにはその後著しい近代科学における専門分化の土台である。それゆえ、その後の科学者たちはデカルト哲学という思想的枠組の上に立って、なんの反省もなく、またなんの障害もなく、安んじて研究に邁進した。一元論者ホッブズは、伝統的なアリストテレス・スコラ哲学の世界観の意図に則りながら、しかし学問的内容的には本来のガリレイが意図したもの（星葉紀要；No. 13, p. 31）と同じように、新しい価値体系としての世界観（学問観）をめざすことによって、その後のガリレイ・デカルト的潮流からはずれたのである。

このことは、スコラ哲学、とくにその基本的枠組を形成しているアリストテレス哲学の、なにを受容しなにを拒否したかということに関するホッブズとデカルトのちがいがから生じたと考えられる。しかし本稿においては、デカルト哲学に深入りしてその点についてホッブズとデカルトを比較することはあとにゆずって、差当ってまず、ホッブズがアリストテレスの哲学とどのように係わっているかを明らかにすることによって課題にアプローチしたい。そして、それによって、分析から総合へという近代科学的方法的図式を適用するまへの、つまり分析の対象となる以前の、そのものの存在論的把握からすれば、事実と価値を区別するといういわば認識論的意味づけは単に一つの方法にもとづく、一つの、もののとらえ方（思想）にしかすぎないということ、従ってとらえ方によって事実と価値が区別されずに統合されたものとしてとらえることができるということを明らかにしたい。そして、そのような一体的なとらえ方こそ、現代における問題解決（学問）として要請されていると考えられる。

このような思考は、当然内在から超越へ、つま

り内在的超越の問題にかかわる。しかし、そのような哲学的世界観およびその傘下に位置づけられる学問観の確立によってのみはじめて、現代における価値と事実の分離の解消という問題に近づくことができると考える。

要するに、価値と事実は決して別個のものではないという哲学的基礎づけ、すなわちそのような世界観をアリストテレス-ホッブズの系列において明らかにしようとするのが本稿の主題である。以下、いくつかの面を順次考察してゆきたい。

## §1. 運動とその原因

スプラージェンス (T. A. Spragens) はホッブズに関する研究書<sup>1)</sup>のなかで、クーン (T. S. Kuhn) のパラダイム概念\*を援用し、かつそれを宇宙論的意味に修正して用いることによって<sup>2)</sup>、ホッブズとアリストテレスの関連をつぎのように示している。

\* クーンのパラダイム (paradigm) 概念は極めて多義的であるが「科学革命の構造 (The Structure of Scientific Revolution)」のはしがきで、つぎのようにいっている。「このパラダイムとは、一般的に認められた科学的業績で、一時期の間、専門家に対して問い方や答え方のモデルを与えるもの、と私はしている。」(みすず；中山 茂訳) それゆえ、一般的に言って、「思考の枠組」と解せられる。

「ホッブズの宇宙論的パラダイムのアリストテレス的パラダイムに対する関係は、いまつぎのようにならねよう。すなわち、ホッブズはアリストテレス的パラダイムの基礎的な枠組 (framework) を受け容れた。そしてこの部分はホッブズ自身の知らず識らずのうちの母体 (matrix) として彼の思考のなかに永続させられた。しかしながらホッブズはアリストテレス的パラダイムの焦点的な様式 (model) を拒絶し、彼がより以上に満足げに見出した、まったく異った様式でもって、それを置きかえたのである。それゆえ、この全体

1) T. A. Spragens; The Politics of Motion—The World of Thomas Hobbes—(Univ. Press of Kentucky) 1973.

2) Spragens; ibid. p. 42.

的なパターンは、“パラダイムの変質”<sup>\*</sup>として、つまりパラダイムがその変化のなかで整然と変更されるけれども、ただ、もともとのパラダイムによって確立されている径路 (channel) のなかで変更されるような、そういう変化として特徴づけられるであろう。そのような変質において結果的に生じるパラダイムは、旧いものと新しいものの混成物である。すなわち、より旧いパラダイムの影響は、たとえその外観がもとの面影もないほどに変えられてしまっているとしても、なお持続しているのである。」<sup>3)</sup>

\* パラダイムの変質 (paradigm transformation) はスプラゲンスによって、paradigm replacement (天文学的運動における天動説から地動説への転換におけるごとき) と、paradigm transcendence (ニュートンからアインシュタインへの拡張のごとき) との対比において用いられているパターンである。(ibid, p. 43)

われわれは、スプラゲンスの洞察を一つの手掛りとしてホッブズとアリストテレスとの関連の、とくにその共通面に着目する意図を有するものであるが、そのためにも、いまの引用のなかで指摘されている“知らず識らずのうちの母体”と“焦点的な様式”の内容について彼がいっていることを概略のべておくことは無駄ではないと思う。

スプラゲンスは、およそつぎのような6項目にわたる一連の命題において、両者は共通であるという。

1. 創造された世界秩序は自然 (nature) ということばで示されうる。
2. 自然とは一貫して作用する同一の基礎的な諸原理をともなった、単一的な全体である。
3. 人間も自然の一部である。
4. 自然を構成するものは、a) 変化または運動、

b) 実体 (substance), c) 付帯性 (accident, 偶有性, 属性) である。

5. 方法論的に、自然はその最も単純な諸要素、最初の諸状態、第一の諸原理を考察することによって理解されねばならない。
6. これら第一の諸原理のうち、運動の本性 (nature) が特に重要である。<sup>4)</sup>

そして、このような母体的類似性にも拘らず、極めて革命的なちがいは、“焦点的な様式”に出される。それはすなわち、運動の本性における慣性 (inertia) の内容であるという。それゆえ、われわれはこの慣性の問題から考察を進めてゆきたい。

#### 1) 慣性について

慣性は、その最も一般的ないみにおいて、無作為における自然的事物のあり方、つまり何ら外的条件を変えなかった場合に、ものは一体どうなのかという点についての、ものの一般的性質のことである。

アリストテレスにおいては、「自然によって存在するものども (自然的諸存在, 自然物) は動物とその諸部分や植物や単純な物体、たとえば土、火、空気、水などである。……これらの各々はそれ自らのうちにその運動および停止の原理〔始動因〕をもっている。」<sup>5)</sup> そして、「自然的で単純な物体、たとえば火とか土とかその他そのような物体の……各々は、妨害されないかぎり、それぞれそれ自らの場所に、すなわちあるものは上方へあるものは下方へと、運ばれ移動する」のである。<sup>6)</sup> これは自然の衝動・傾向性 (hormē, 英; impulse) である。すなわち、アリストテレスによれば、自然的事物はそれぞれが本来占めるべき個有の位置を自然によって持っているのである。従って、「運動についてのアリストテレスの概念

3) Spragens; ibid. p. 45.

4) Spragens; ibid. p. 46. f.

5) アリストテレス全集 (岩波) 3. 自然学, p. 44. 192 b 8. (以下, Ar. 192 b 8, 自然学 p. 44. と略す) ただし, The Works of Aristotle (Oxford) を参照したので, 以後訳文に若干のちがいがあ場合もある。また, 必要に応じて原語または英訳語を捜入した。

6) Ar. 208 b, 自然学, p. 120.

においては、慣性というのは静止 (rest) と等しいものと考えられていた」<sup>7)</sup> のである。

ところで、アリストテレスの場合、運動は広義における変化 (転化・生成) であって、「変化するものが変化するのは、常に、実体においてであるか、量においてであるか、性質においてであるか、場所においてであるか」<sup>8)</sup> である。そしてまた運動というのは、一面において、「可能的なものの、可能的なものとしてのかぎりにおいてのものの、完全現実態 (entelecheia, 英; fulfilment)」<sup>9)</sup> である。要するに可能態の現実化が運動である。そしてその窮極において、動かずして動かすものとしての神が存在する。神は静止せるものである。「自然は運動の原理でありまた〔一般に〕変化の原理であって」<sup>10)</sup> 自然的事物が自然らしくあるのはこの原理に従うことである。それは可能的なもの (可能態) が現実態を目ざすことであり、同時にそれは静止を目ざすことである。これがアリストテレスの目的論的世界観 (自然観) である。telos すなわち end は目的であり終結であり、そして静止である。ここにアリストテレスにおける慣性の本質が示されているといえよう。

このようなアリストテレス的な慣性のとらえ方から、近代的な慣性のとらえ方への転換について、(広義における慣性の意味においてであるが) クーンはつぎのようにのべている。すなわち、「はるかに遠い昔から、多くの人々は、重い物体を糸や鎖に結びつけて振ると最後に静止に至ることを認めてきた。アリストテレス派は、重い物体がそれ自身の本性によって、高い位置から低い位置に動き、自然の静止の状態に至ると信じていたから、振れ動く物体は、ただ困難に抗しながら落ちるのだと考えた。鎖に繋がれているために、それは強いられた運動とかなりの時間の経過後に、

はじめて低い点で安息静止を得ることができるのであった。一方、ガリレイは、振動物体を振子とみなし、その場合、物体は何度も無限に同じ運動を繰り返すのであった。」<sup>11)</sup>

このような転換の科学史的究明は他にゆずるとして、ホップズも、このような近代的、ガリレイ的な慣性理解の転換を肯定的につぎのように明確に指摘している。すなわち、「ものが静止しているとき、もし何かほかのものがそれを動かさないならば、それは永久に静止したままであるであろうということは、だれも疑わない真理である。しかし、ものが運動しているとき、もし何かほかのものがそれを阻止しないならば、それは永遠に運動しつづけるであろうということは、その理由はまえと同じ、すなわち、何ものもそれ自身では変化しえないのであるけれど、それほど容易には同意されない。というのは、人間というのは自分以外の人間だけでなく、すべてのほかのものを自分自身に則って判断するものだからである。それゆえ、自分が運動のあと苦痛や疲労におそわれるのを見ると、ほかのすべてのものも運動がいやになってきて、ひとりでに休息 (静止) を求めるものだとかえる。すなわち、人間が自分自身のなかにみいだすあの休息への意欲が、なにかほかの運動によるのではないだろうかということをほとんど考えようとしない。このことから、スコラ学派の人びとは、重い物体というのはそれに最も適当な場所に静止して、その本性 (nature) を保存しようとする欲求から落下するのだといい、ばからしくも、欲求と、それから自分たちの保存にとって何がよいのかということについての、人間も及ばぬような知識とを無生物が持っているというのである。」<sup>12)</sup>

物体は運動しだすと、なにかほかの物体がそれ

7) Spragens; ibid. p. 58.

8) Ar. 200 b 30, 自然学 p. 83.

9) Ar. 201 b, 自然学 p. 86.

10) Ar. 200 b 12, 自然学 p. 82.

11) T. クーン; 科学革命の構造 (みすず) 中山訳 p. 134. 頭点は筆者.

12) The English Works of Thomas Hobbes; Vol. III. p. 3. f. (以下, Ho. III. 3. f. と略す)

を阻止しないかぎり永遠に運動をつづけるのである。ホッブズのスコラ学派つまりはアリストテレス哲学批判の仕方は別として、とにかくこのような慣性が、その後ニュートンによって自然における運動の第一法則として定式化されたことは、改めていうまでもないことである。そして、ホッブズの物体 (body) を物質 (matter) と同一視するならば、ガリレイ、デカルト、ニュートンの系列にホッブズはまさしく組みこまれる。そして、その物質には自発的活動性の絶対的な欠除の意味における慣性が与えられる。だがしかし、それは同時に非物質的なものとしての精神の存在という困難な問題を背負いこむことになる。ホッブズの物体は決してそのような物質——精神と区別された存在としての物質——と同類ではないのである。それゆえにホッブズは全面的には近代科学の系列に入らないのである。この点についてはあとで更にふれることにする。

ここで明らかに指摘しうることとはつぎのことである。すなわち、アリストテレスにおいて、自然的世界は窮極の end (目的・終結) を持っている。一方、ホッブズにおいては、その同じ自然的世界が endlessness (終りがなく、無限) をその本質 (自然の原理) として有するとみなされ、その endlessness が自然の自然らしさとして把握されている。これは一見全く相反する認識である。しかし、両者の自然的世界に対する原理的理解がどうであろうと、現実には常に生成・変化という運動の過程であって、決して終りも無ければ、また恒常的持続性もまた決して存在しない。すなわち、自然的事物は経験的 (内在的) にみられるかぎり、両者にとって別様なものではないのである。何が両者において異なるのであるか。それは、さきほどクーンの引用のなかでのべられた (アリストテレスが抑制された落下とみたものを、ガリ

レイは振子とみた) ように、認識原理としての哲学的観念のちがいである。経験的知覚の点でどちらが正確ということはない。どちらも正確な経験的知覚のうえに立っている。ただそこには、ゲシュタルト心理学においてしばしばとりあげられる、一つの図形の中央の白い部分が花びんで、両側の黒い部分は二人の人間の顔が向き合っているようにみえるところの、瞬間的な視覚の転換に類比されるような、クーンのいうパラダイムの転換<sup>13)</sup>があったのである。それが両者のちがいを生み出したのである。

慣性というのは根元的な意味において、自然の自然らしさといってよい。そして、この慣性についてアリストテレスとホッブズの間に、以上のごとき基本的なちがいがあることは明らかである (end—endlessness)。

われわれはつぎに、この基本的なちがいをふまえて、運動やその原因などに係わることがらにおいて、両者にいかなる相違点と共通点があるか、そしてまた、その相違点と共通点のいずれにホッブズ思想の本質が存するのかをさぐってゆきたい。

## 2) 運動について

運動に関する自然的世界の本質は慣性である。しかし、現実には慣性的運動と、その運動にとってはそれを妨げるような反慣性的運動との錯綜である。このことはホッブズにもアリストテレスにも全く同じく妥当する。

まず、ホッブズにとって運動 (motion) とは、一般的にいう「連続的な、ある場所の放棄と別な場所の獲得」<sup>14)</sup> のことである。いい方をかえれば、ホッブズによれば空間とは単に心のそとに一つのものが存在するという想像 (phantasm) であり、<sup>15)</sup> 時間とは運動における前後についての想像である<sup>16)</sup>がゆえに、運動とはある時間における、

13) T. クーン前掲書 p. 135.

14) Ho. I. 109.

15) Ho. I. 94.

16) Ho. I. 95.

ものの空間的移動のことである。

このようにして、ホッブズは世界を物体の運動としてとらえる。その限りにおいてかれが機械モデルの自然観のもとに立っていることを否定することはできない。<sup>17)</sup> しかし、だからといって、子供が大人になるとか、顔色がみるみる変るとか、そういった量的、質的な変化を問題にしないわけではない。ホッブズにとって、哲学(それは科学でもある)は原因や発生 (generation) についての知識から、その結果や出現 (appearance) についての知識を獲得すること、またはその逆である。<sup>18)</sup> 従って、物体そのものの生成・変化をも運動としてとらえることになる。「変化 (mutation) というのは、変化させられる (changed) 物体の各部分の運動以外の何ものでもありえない。」<sup>19)</sup> というのは、何かが変わるといのは、第1に、われわれの感覚に以前現れたのとちがったふうに現れるということであり、第2に、これらまえといま両方の現われ (出現) は知覚しうるもののうちに生じた結果である。それは、a) 動かすもの (agent) のある部分がまえに静止していて、いま動かされたか——その場合、変化はこの運動に存する——、b) まえに動いていたある部分が、いま異ったように動かされたか——その場合、変化はこの新しい運動に存する——、c) まえに動いていたある部分が、いま静止しているか——このことも運動なしには起りえないので、この場合も変化は運動である——である。そしてまた最後に、d) 動かすものの、これら a) b) c) のそれぞれの場合において、動かされるもの (patient) またはその部分に、それら (異なる現れ) が起るかである。それゆえに、変化というのはそれがどのような仕方になされようと、知覚される物体、または知覚する物体、またはその両方の、各部分の運動に存する。要するに、変化とは動かすもの、動かされ

るものの各部分の運動である。<sup>20)</sup>

ホッブズは、運動についてのさきに引用した定義 (物体の時間的、空間的移動) を一貫させることにおいて、知覚される広義の変化を——すなわち物体そのものの場所的移動に限らず、物体それ自体における量的、質的な変化を——うえのようにとらえている。運動は運動以外のものを生まないものである。<sup>21)</sup> それゆえ、運動が物体の存在論的な把握の仕方であるとすれば、変化はいわばそのおなじ物体の認識論的 (知覚的) な把握の仕方であるといえよう。このような意味においても、あらゆる変化は運動以外の何ものでもないのである。

このような、物体の量的、質的变化も含まれたようなホッブズの運動を別な視点から二つに分けると、1) それぞれの個別的な物体を質点的にみた場合の、物体と物体の外的関係における運動と、2) それぞれの物体内部の機構的、機能的関係における運動とになるであろう。そしてホッブズはガリレイらの影響のもとに、知覚しうるいわゆる物理的自然をまず前者において理解し、しかもそれにとどまらず、そのパラダイムをそのまま生物 (特に動物や人間) さらには国家 (Commonwealth; 人工的人間) にも適用する。それが後者の運動である。

さらにまた、動物における運動 (人間も国家も含めて) としての後者の運動を生命的運動 (vital motion) と意志的運動 (voluntary motion) に分ける。\*

\* この二つの運動については、星薬紀要 No. 15 において論じてあるので、ここでは必要な限りの要点だけを指摘してゆく。詳しくはそれを参照されたい。

ホッブズはいう。「生命的運動は——ハーヴィ博士 (W. Harvey, 1578-1657; 筆者注) によって、疑う余地のない多くのしるしと特質から示された

17) Ho. III. introduction.

18) Ho. I. 3.

19) Ho. I. 126.

20) Ho. I. 126.

21) Ho. III. 2.

ごとく——動脈、静脈のなかをたえず循環している血液の運動である。」<sup>22)</sup> さらにつけ加えれば、脈搏、呼吸、消化、栄養摂取、排泄などの運動で、これは出生にはじまり、間断なく生涯を通じてつづけられる。<sup>23)</sup> そして、この運動は知覚することのできる対象のはたらきによる別な運動によって妨げられると、身体 (body) の諸部分を曲げたり、ちぢめたりすることで、再び回復することができるのである。そして、この生命的運動が感覚をとおして生じた運動 (motion made by sense) によって助けられる場合、身体の器官の諸部分は神経運動の助けによって、その生命的運動の保持、強化に最も貢献するように、その思考を導く。この運動が意志的運動 (狭義の動物的運動) における真に最初の運動、すなわち努力 (endeavour) である。そして、これは胎児においてさえ見出されるということをホッブズは指摘している。<sup>24)</sup> 「この運動——努力——は欲求とよばれ、……それは生命的運動を確実にすることであり、それらの援助であるようにおもわれる。」<sup>25)</sup>

ここに、ホッブズにおける生命的運動と意志的運動との関係が明確に示されており、この点を具体的に推し進めてゆくと、ホッブズにおける自然哲学から道徳哲学、社会哲学への一貫した関連性、体系性が明らかになる。しかし、ここでわれわれが特に注目しなければならないことは、いわゆる物理的自然における慣性を動物 (人間) という個別的物体そのものにも適用しているということである。

勿論、物理的自然における慣性と動物的自然における慣性との厳密ないみの同一性が主張されるはずもないし、また主張されてもいない。例えば、動物 (人間) は栄養を外から摂取しなければ持続的な血液循環もありえない。また、それを維持するための動物的成長 (身体的——生命的運

動——にも、また精神機能的——意志的運動——にも) についても、そのものとしては直接にはふれられていない。しかし、慣性の本来の意味としての恒常的持続性ということは、動物における生命の維持 (生命的運動の持続的維持) ということに、明らかに示されている。平面上を運動している物体は、もし摩擦による抵抗がなければ、永久に等速度運動をつづけると考えられる。同様に、動物的生命も、もしそれを妨げるものがなければ、永遠に生きつづけると考えられる。そして、思考や意志的運動はその妨害を排除しようとする努力の集積であり、かつ現れである。

われわれは以上のような点にホッブズの運動論の本質をみることができる。すなわち、自然的世界のすべての物体——いうまでもなく、人間もその一部である——における、ホッブズ的、近代的意味の慣性の一貫した支配、そしてその原理のもとに自然を運動においてとらえる。これがホッブズの世界観であるということができよう。

これに対して、アリストテレスの場合、広義において運動は前述せるとごとく、実体、質、量、場所における変化 (生成・転化) という4種に区別され、それぞれを運動としてとらえている。しかし、かれにおいて運動の概念は多義的であって、そのあと「実体に関しては運動はない。存在するものどものうちで実体に反対のものはないからである」<sup>26)</sup> といっている。この場合には、運動をある在り方から別の在り方への転化のいみにせばめているのである。しかし、どんぐりはかしの木になり、大理石の石塊もヴィーナスの像になって部屋を飾る。従って、質や量の変化や場所の移動は実体の変化に付帯する運動であって、実体としての個物の変化こそ、可能態から現実態への変化の意味で、また目的 (end) の実現に到達するプロセスとして、運動の本質を示すものといわなければ

22) Ho. I. 407.

23) Ho. III. 38.

24) Ho. I. 407.

25) Ho. III. 42.

26) Ar. 225 b 10. 自然学 p. 197.



ならない。アリストテレスにおける自然的事物の慣性は決して運動の欠除をいうのではなく運動である。ただ終結 (end) つまり静止 (rest) に向う運動である。その意味で慣性は静止と等置されるのである。

すなわち、ホッブズとアリストテレスにおける運動のとらえ方のちがいは、自然つまり運動の原理として、前者が恒常的持続性 (endlessness) をとり、後者が終結性 (end) をとったことにある。

また、アリストテレスが運動のモデルとしてはじめに生物をとりあげ、それを物理的、社会的領域へと一般化したとみられるのに対して、ホッブズは当時の新しい学問的風潮のなかで、物理的な事象の観察的理解からはじめ、そこから生物的、社会的領域へ進んだので、アリストテレスの世界観に対しホッブズのそれは、いわば単純化という特徴を有するといえよう。このことはまた、中世の共同体的社会意識 (全体から個人へ) から、個人主義的社会意識 (個人から全体へ) への、危機意識を伴った社会経済史的変動に対応していることは明らかである。個が個として自覚させられたとき、その個対個 (ホッブズのいえば諸物体の外的関係) がまず注目されるのは一つの自然であろうからである。

しかし、アリストテレスとホッブズにおける、いま指摘したような、方向性におけるいくつかの面の逆転、すなわち、ある意味におけるパラダイムの転換にも拘らず、運動において自然 (的世界) を一貫性においてとらえようとする世界観的意図ないし基本的枠組において、何ら異なるところはないことが理解できるのである。つぎにわれわれは、この運動の原因に関しての両者の比較にすすみたい。

### 3) 運動の原因について

アリストテレスは、運動すなわち変化について、4つの原因をあげる。<sup>27)</sup> すなわち、1. 事物

がそれから生成し、その生成した事物に内在しているところのそれ (質料因; hylē) 2. 事物の形相または原型、そしてそれはその事物のそもそもなものであるか [本質] をいい表わす説明方式でもある (形相因; eidos) 3. 物事の変化または静止の第一のはじまりがそれからであるところのそれ (始動因; archē) 4. 物事のおわり、すなわち物事がそれのためであるそれ (目的因; telos) の4つである。

「ところで、[これら4つのうち]3つはしばしば1つになっている。というのは、事物のなにであるか [形相・本質] とその事物がそれのためにであるそれ [目的] とは1つであり、そしてその事物の運動が第一にそれから始まるそれ [始動因] もこれら [形相および目的] とその種においては同じだからである。たとえば、人間 [親] は人間 [子] を生むからである。」<sup>28)</sup> 人工物 (技術は自然の模倣であるとみられるから<sup>29)</sup>) に例をとれば、彫刻家の頭のなかにあるヴィーナスの像 (形相) は大理石の石塊 (質料) を刻むことによって現実的なヴィーナス像となる。この場合も質料因は別として、終り (目的因) が始め (始動因) を規定し、そうすることによって両原因は形相因に包括されているのである。

従って、自然における運動 (生成・転化) は質料因と形相因との統一、質料 (素材または可能的なもの) の現実的形相化のプロセスである。そしてそれが自然を自然たらしめることであり、窮極の目的 (end, 静止) をめざすことである。すなわち、アリストテレスにおける運動の原因は、アリストテレスの慣性によって、目的論的に運動を規定するものである。いわゆる自然的必然性というのは、かかる目的適合性における必然性をいうのである。

これに対してホッブズは、運動についてと同様に、その原因についてもはじめから単純にとらえ

27) Ar. 194 b 20. 自然学 p. 54.

28) Ar. 198 a 20. 自然学 p. 70.

29) Ar. 190 a 10. 自然学 p. 75.

る。すなわち、「結果が生じるのに必要な、動かすものの諸付帯性 (accidents) または、もろもろの動かすもののすべては、その結果が生じる限りにおいて、その結果の始動因 (efficient cause) とよばれ、動かされるものの諸付帯性のすべては、その結果が生じる限りにおいて、つねに質料因 (material cause) とよばれる。」<sup>30)</sup> そして、原因というのはこの二つにつきると考える。それゆえ、アリストテレスの4原因論を意識して、「形相因とよばれる本質 (essence), および目的因つまり目的 (end) はいづれも始動因である」<sup>31)</sup> という。そしてその理由をつぎのように説明する。すなわち、ものの本質がそのものの原因であるというのは、合理的であることが人間の原因であるというに等しく、それは、人間であることが人間の原因であるというのと同じで、理解できないことであるという。しかし、あることの本質についての知識は、そのことそのものについての知識の理解が、その本質を理解することからはじまるということであるから、それは始動因以外のものではない。また、目的因なるものは感覚や意志を持つようなもののなかにおいてのみ場をもつ<sup>32)</sup> のであって、……人間にあっては道徳哲学においてのみ場をもつ<sup>33)</sup> のみであって……これも一つの始動因であるという。<sup>34)</sup> このことは、ホッブズにおける生命的運動と意志的運動との関係を認める限り、認めざるをえないことである。

このように、ホッブズの原因論は、その運動論と同じように、物理的自然における物体と物体の外的関係における力学的因果関係をモデルとする。すなわち、始めが終りを規定するとみるのである。そして、このパラダイムを、生物的、社会的領域についても一貫して適用する。

しかし、ホッブズの場合、運動、変化の原因に

関して始めが終りを規定するといっても、その終りというのはアリストテレス的意味の終結 (telos, end, 目的, 静止) ではない。このちがいは、両者における慣性のとらえ方のちがいが、必然的に生じる。自然の自然らしさ (自然の本質) は慣性において示される。自然的事物の運動変化はいづれにしても慣性的であり、現実的にはそれぞれの事物における慣性の衝突である。従って、自然的世界の現実とは、別ないい方をすれば、慣性的運動とそれを妨げる運動との集合体である。そのような場における、ホッブズの終りというのは、ことばの本来の意味における終りではなく、終らないこと (endlessness) という結果をもたらすにつける (持続する) ことである。そして、いわゆる自然的必然性というのは、かかる意味で始めが終りを規定することである。つまりそれは無限持続性における必然性をいうのである。

以上によって明らかなごとく、運動についてと同様にその原因についても、両者は正反対にそれをとらえている。その根元はいうまでもなく慣性のとらえ方のちがいにある。われわれはここで、慣性から目をはなすことなく、アリストテレス、ホッブズそれぞれの自然における、それぞれの end と endlessness のちがいを明確にしておかなければならない。

#### 4) end および endlessness について

まず、アリストテレスの自然 (physis) は、「各々の事物のうちに、それ自体として、その運動の始まり〔始動因〕を内在させているところのその当の事物〔自然物〕の実体〔本質すなわち第二実体 (後述)〕のことである。」<sup>35)</sup> 従って、自然物は自然に従って運動、変化する。それゆえに前にも指摘したごとく、自然は運動、変化の原理である。また人工物においても、その「技術は一方で

30) Ho. I. 122.

31) Ho. I. 131.

32) Ho. I. 132.

33) Ho. VII. 82.

34) Ho. I. 132.

35) Ar. 1015 a 10. 形而上学 p. 141. (筆者の意味的注釈も含む)

は自然がなしとげ得ないところの物事を完成させ、他方では自然のなすところを模倣する。」<sup>36)</sup>

このようにして、自然は自然物、人工物を問わずすべての事物において、運動、変化がそうである根拠として、可能的なものの現実化、潜在的なものの成就という目的性(end)において把握されている。従って、「人間共同体またはポリスは、それ自体自然の産物すなわち、人間のこころ(psychē)に固有な、ある自然的傾向、自然的努力の結実とみなされた。」<sup>37)</sup> それゆえ、「人は自然によりポリスに住むように仕向けられた動物である。」<sup>38)</sup> 世界における自然の貫徹の本質が目的論的であることは明白である。そして、「もしなにか終局的なものがあれば、その生成過程は無限ではないであろう。しかし、もしそのようなものが存在しないなら、そのためにであるそれ[目的]は存在しないことになる。」<sup>39)</sup> 従って、「いかなる無限なものも〔現実的には〕存在しえない、かりに存在するとしても、すくなくとも無限であることそのこと〔すなわち無限の本質〕は無限ではない。」<sup>40)</sup>

要するにアリストテレスにおいては、慣性＝自然＝目的→静止であって、無限なるものは終りのないものであり、目的のないものとして、つまりendlessnessは捨象されるのである。しかし、「無限であることそのことは無限ではない」ということはホッブズにおいて重要な意味においてよみがえる。

ホッブズの自然は、運動における慣性の革命的な転換により、end(終結、目的)なき恒常的持続性として把握された。このような慣性的運動を本質とする諸物体の衝突としての自然的世界は、

端的な始動因による必然的因果関係として、知覚をとおして学問(science)の対象となる。そして、この自然は、アリストテレスの場合と同様に人間、社会にも妥当し、社会は人間という物体どうしの衝突において自然の無秩序(disorder)を現象する。少なくとも、その可能性を有する。そして、このことは現実的に否定しえないことである。しかし、一方ホッブズの自然は、別ないい方をすれば、「神が世界をつくり給い。統治し給う技術」<sup>41)</sup>であり、その自然の最もすぐれた作品は人間であり、また人間はみずからの技術によって、自分自身を模倣して国家(人工の人間)をつくる。<sup>42)</sup> このような点をも顧慮すれば、ホッブズの自然は、果して諸物体の存在論的把握において、無目的、無秩序につきるであろうか。われわれはここでもう一度アリストテレスに立ち戻って、現実を現象として考察することからはじめて、自然の本質的理解を深めたい。

アリストテレスはいう。「過失は技術に従っての物事のうちに生じ(たとえば、文法家も正しくなく〔まちがえて〕書き取ることがあり、医者も〔正しくなく〕投薬することがある)、したがって、明らかに、こうした過失は自然に従っての物事のうちにおいてもまた生じうる。だから、もし技術に従っての物事のうち、正しく生じたものはなにかのためになるものであり、過って生じたものの場合には、それはなにかのためにと志して企図されたが、的はずれたのだとすれば、自然的な事物の場合にも事情はこれと同様であろう。」<sup>43)</sup> すなわち、ことと場合によっては、単なる機械モデルの自然観なら始めが終りを規定する意味の因果必然の帰結すなわち単なる事実とみることを、

36) Ar. 199 a 10. 自然学 p. 75.

37) Spragens; ibid. p. 99.

38) Ar. 1253 a. 政治学 p. 7.

39) Ar. 994 b 10. 形而上学 p. 56.

40) Ar. 994 b 20. 形而上学 p. 57. (頭点は筆者)

41) Ho. III. introduction.

42) ibid.

43) Ar. 199 a 30. 自然学 p. 76.

アリストテレスは自然の誤りとみる。

また、例えば、「たとい穀物が穀打ち場で腐ったとしても、雨が降ったのはこのためにではない、すなわち穀物が腐るように降ったのではない、それはただ、その腐りが雨降りに付帯して起った（英；followed）だけのことである」<sup>44)</sup> という。このように、付帯して起るとか偶運（tychē, chance）によるとかといういい方で、自然の目的適合性が妨害されるという現実を否定しはしない。

こういった疑問を含みながらも、アリストテレスの目的論的自然観は、かれによってあくことなく主張される。つまり、そういう宇宙論的パラダイムなのであって、経験的知覚にもとづく、射程距離の短い、一見目的適合性に反するような現実認識で否定し去ることができるようなものではないのである。

アリストテレスの自然および自然的世界が、認識論的（知覚的）な難問（反目的論的なこと）をかかえているにもかかわらず、パラダイムとして以上のようなものであるとすれば、丁度それを裏がえす仕方で、ホッブズの自然および自然的世界における endlessness, disorder の奥にあるものに気付かざるを得ない。

すなわち、ホッブズの自然、運動、原因などを本質的に貫いている慣性は物体の恒常的持続性であることは、しばしば指摘してきたことである。しかし、アリストテレスにおける自然の合目的性が現実の自然的世界において必ずしも一義的に実現していないのと同様に、ホッブズにおける自然の恒常的持続性も常に妨げられている。しかし、それだからといって、自然、人間、社会において、その恒常的持続性がパラダイムとして、もしくは存在論的に、認められないとか、否定されてしまおうかというわけではない。

例えば、人間の慣性は血液の恒常的循環による生命の維持、持続である。これは、外的に、また内的に妨げられないかぎり、無限に（endlessly）

つづくのが自然である。そのような人間たちが自己保存のために衝突し合う——自然状態——のも自然なら、人間の運動としての、生命的運動に属する意志的運動において、社会（国家）を技術的（人工的）に形成するのもまた自然である。そうであるとすれば、生命の維持、持続という、慣性としての endlessness（無限性）がそれ自体 end（目的）として、その本質——無限性——を実現しようとしているという宇宙論的パラダイムはホッブズの機械モデル的な運動論的自然観にいさかも抵触しない。むしろ、このような意味をこめた機械論的自然観こそ、ホッブズの自然観の本質ではあるまいか。そして、さきほど引用した、自然についての“神の創造と統治の技術”という表現はむしろ自然の意図的な合目的性を含意しているものと理解できるのである。

われわれは、このようにして、慣性に関するアリストテレスからホッブズへの革命的転換にもかかわらず、宇宙論的パラダイムとしては、目的論的世界観としての本質的同一性を両者に帰して誤りないのではあるまいか。スプラージェンスはホッブズに目的論的意味を見出すことに反対している。すなわち、「アリストテレス的、スコラ的なモデルにゆきわたっている目的論的性格はホッブズのモデルにおいて、完全に消失する。終り（end）のない運動は、明らかに、目的（telos, end）なしの運動なのである。」<sup>45)</sup>と。しかしこれは、始めが終りを規定するという因果系列の無限進行を、無限進行としてのみしか理解せず、無限進行そのものの意味を考えないからである。従って、同じく目的論的であるといっても当然異るところも顕著である。すなわち、アリストテレスにおいては、end（終結）が end（目的）であるのに対して、ホッブズにおいては endlessness（無限）が end（目的）である。このちがいは自然の自然らしさ（慣性）を貫くことが両者とも目的であるのに、自然の自然らしさ（慣性）が一方は end（終

44) Ar. 198 b 20. 自然学 p. 73.

45) Spragens; *ibid.* p. 63. f.

ること)であり、他方は endlessness (終りが無いこと)であることによる。

われわれはさらに、このことに関連して、つまり自然観(広義)の内容的転換にともなう人間観の転換にも注目せざるを得ない。すなわち、アリストテレスにとっては、人間はもともと——自然において——ポリスの動物であるが、それに対し、ホッブズにおいては、人間はもともと個体であって、その個人の維持のために社会があるのである。いうなれば、歴史的、社会的状況の変化が思想をかえたのである。しかし、そうはいっても、人間が人間である限り、いかに思想およびその枠組としてのパラダイムが変わろうとも、人間が人間でありつづけることにおいて何ら変りはなく、そしてそこにはつねに思想が存在し、かつその存在理由がなくならないのである。両者(アリストテレスとホッブズ)において、人間が人間でありつづけること、それは自然が自然らしくあることの一つである。そのことがわれわれにとって、いかなる意味を持つものであるか。この点に関して、つぎに自然と善悪(価値)との関係に目を向けてゆきたい。

#### 5) 善悪について

アリストテレスは、善(agathon)に関してつぎのようにいっている。すなわち、「諸学のうちで最も王者的であり、いづれの隷属的な学よりもいっそう著しく王者的であるのは、各々の物事がな

にのために〔なにを目的として〕なさるべきかを知っているところの学である。そしてその目的は、その各々においてはそれぞれの善であり(頭点筆者)、全般的には自然全体における最高善(to ariston, supreme good)である。さて、上述のすべてからして、われわれの求めているもの〔知恵〕の名前は、まさにこの同じ学に与えられる。すなわちそれは、第一の原理や原因を研究する理論的学であらねばならない、というのは、善といい目

的というのも原因の一種だからである。」<sup>46)</sup> ここでアリストテレスが言っている学は、知恵(sophia)の愛求としての第一哲学すなわち、メタ自然学(形而上学, ta meta ta physica, metaphysics)であることはいうまでもないが、同時にここに学の本質も明らかに示されている。すなわち、原理や原因を研究するのが学である。そして、善は目的であって、その目的は善であるとともに、各々の事物の運動、変化の原因である。

ところで、その各々の事物の運動や変化の原理は自然である。従って、自然を研究するためには運動や変化の本質を考察しなければならない。

「というのは、これが認識されなくては必然的にまた自然も認識されないからである。」<sup>47)</sup> つまり、自然は自然的事物の運動、変化において現実、そのものとしてそこにあるのである。たとえ、自然の誤りや的はずれが、偶運としてまた付带的にありうるとしても——それが悪となる——である。そして、その自然がそのものとして、つまり自然が自然らしくあることが目的の実現であり、そしてそれが善なのである。従って、「善は物事の生成や運動のすべてが目ざすところの終結〔すなわち目的〕」<sup>48)</sup>であるということができるのである。それゆえ、その自然の補いであり、模倣である技術も同様に、それがそれとして為されるかぎり、その目的の実現は善である。

諸原因の一つ、しかもアリストテレスにおいて最も大きな意味をもつ原因(目的因)が、それ自体善であるということ、すなわち善をめざすということ、善のためということがあらゆる生成・運動の原因であるということ、従って、その限りにおいて自然そのものが善であるということ、これらのことは全くそのままホッブズに引きつがれている。

すなわち、ホッブズにおいても、生物(人間)の自己保存という自然の自然らしさの恒常的維

46) Ar. 982 b. 形而上学 p. 9.

47) Ar. 200 b 12. 自然学 p. 82.

48) Ar. 983 a 30. 形而上学 p. 13.

持・持続のための自然的欲求に関連してはじめて善が提示される。<sup>49)</sup>そして、その欲求の対象としての善の維持に必要なかぎりにおいて、すなわち個としての善の維持に必要なかぎりにおいて、すなわち個としての人間の善の維持、持続のために、国家(人工的人間、技術的作品)がつくられ、その維持のための善、すなわち社会的ルールとしての社会的善が善として目ざされ、一步一步実現してゆく。ただ、アリストテレスにおいては、自然的世界全体に関して、善(目的)がはじめから意識され、目的論的世界観が明確であった。それに比べてホッブズの場合は必ずしもそれが明確でなく、いわゆる対象的自然はむしろ単純に機械論的に理解され、社会の形成(社会哲学)との一貫性が見落され勝ちであった。それは何故であるか。

われわれは、その理由の一つとして、アリストテレスにおいては目的と効用を区別しているのに対し、ホッブズにおいてはその区別が必ずしも明確でないという点を指摘することができると思う。すなわち、アリストテレスにおいては、生物的なものから物理的なものへの発想の順序から、生物における生成変化を一般化することにおいて自然を第一義的に把握したために、目的という概念ははじめから極めて普遍的に考えられ、また理解されやすかった。何故ならば、原因を知ることが学一般の存在理由であり、その原因のうちで最も重要なものが目的因であったからである。従って、「こうした認識——知恵の愛求(筆者注)——を追求したのは、明らかに、ただひたすら知らんがためにであって、なんらの効用(英; utilitarian end)のためにでもなかった。そしてこのことは、その当時——知恵の愛求すなわち哲学の誕生のころ(筆者注)——の事情がこれを証明している、すなわち「たんなる生活のためにのみでなく」

安易で安楽な暮らしにも必要なあらゆるものがほとんど全く具備された時に初めて\*、あのような思慮「知恵」が求められだしたのであるから」<sup>50)</sup>である。

\* われわれは単純に、哲学は「暇な生活をし(schola-zein; 英, to have leisure) 始めた人々の地方において最初に」<sup>51)</sup> はじめられたと理解し勝ちである。すなわち、暇になって余裕が生じたので、より高遠なことから知識に関心を持ちだしたと。しかし、そのような理解が正しく当時の問題意識をとらえているかどうかは疑問である。経験的、技術的な、いわば効用的知識の発達と、超越的支配としての神話的、呪術的世界観との深刻な分離が、事物の真の原因を求めさせたのではあるまいか。すなわち、効用的知識の獲得が、より強くその意味を問われしめ、本質的な目的や善の解明を要請したのではあるまいか。少なくとも現代的視点から、新しい学問の成立という一般の問題とからめて、再検討を要すると思う。

これに対してホッブズの場合は、アリストテレスとは正反対に、いわゆる物理的自然における物体対物体という外的関係をモデルとして、その力学的運動の恒常的持続性——endlessness——を慣性として自然全体を一貫してとらえる。このような、いわば機械モデルの自然観から出発して、そのうえで生物(人間)における生命の維持、持続という目的性(end)が指摘され、そのことからもう一度全体的自然に立ち戻って、自然的世界におけるendlessness(無限性)のend(目的性)という目的論的世界観が形成されている。そのために、動物特に人間における自然的目的性(自然普遍性——必然性の意識)と効用的目的性(生物特殊性——功利性の意識)とが、現実的に混同されたと考えられる。加えて、ホッブズの思想は、19世紀になって功利主義者たちによって、単なる社会哲学者(政治哲学者)として再発見され、評価されたといういきさつを持っている。<sup>52)</sup> その影響が消し難く残っていることが、ホッブズを真

49) Ho. III. p. 41, IV. p. 32.

50) Ar. 982 b 20. 形而上学 p. 10. (頭点は筆者)

51) Ar. 981 b 20. 形而上学 p. 7.

52) 水田 洋; 近代人の形成(東大出版). p. 314 以下.

の意味での体系的哲学者として理解することを妨げている。このことも誤解と不明瞭さの一因であったと考えられる。

終ること (end) が目的 (end) であるのと、限りなく続くこと (endlessness) が目的 (end) であることとのちがいはあっても、両者に共通している目的論的世界観はこれを否定することが出来ない。自然が自然であること、それが目的であり、それが善である。

何が善であり、何が悪であるかの価値判断は、自然もしくは自然的事実の正しい認識、すなわち自然もしくは自然的事実の自然らしさのものさしによる。決して単なる、人間の経験的、功利的、主観的な尺度によるものではない。アリストテレスとホッブズは、それぞれちがうものさしではあるが、ものさしを持っていることについては同じである。そして、そのものさしをあてがうことによって、いわゆる自然的事実(一つの現実的結果・現実態)は二つに分けられる。すなわち、その一つはまさに自然が自然らしくあることから、技術に関してもそれに則った仕方の自然の模倣と拡張。従ってこれは善である。もう一つは、自然の過誤、または自然における、そのことがらに対する付带的、偶運的な原因(始動因)によるものさしの結果をうむような、そういうことから、技術に関してもこのことは同じく生じうる。これらはある意味においては必然的である。しかし、目的適合性にてらしていえばその妨害であるから悪である。このような二つの種類の自然的、技術的事実が現実が生じることについて、アリストテレスもホッブズも何ら否定していないし、否定することではないのである。

しかしながら、もし学問というものが自然の自然らしさを知ることであり、技術が自然のなすところを模倣し、自然のなしとげえないことを完成させることであるならば、後者のような自然的、技術的事実をさけること、そのような学問、技術の発達こそ、本来の、というのは善なるあり方で

あって、それ以外にはありようがない筈である。

それなのに、なにゆえ近代以降において価値(善悪)と区別されたいみの事実ということばが用いられるようになったのか。つめていえば、なにゆえ原因という始動因——それも、目的因、形相因を除外した単純ないみ、従って機械因、動力因のいみで——だけをいみするように考えられるようになったのか。

これはデカルトにおける近代的自我の確立によって余儀なくされた精神と物質という二元論が、近代人をして人間とその対象としての自然の分離をもたらし、その自然(的世界)について単純な機械モデルの自然観を構成させることによって、統一的、一元論の世界観を放棄させたからである。そして、そのような自然的世界における物質的物体の探求にのみ新しい学問の道を見出そうとしたからである。要するに、この精神と物質という二元論が価値と事実の分離をうみ出したのである。それはデカルトにおける近代的自我とガリレイにおける近代的自然が、デカルトにおいて統一的に把握されなかったからである。このような位置づけにおける機械モデルの自然観こそ近代的科学技術における諸悪の根元であると考えられる。

これに対してホッブズは、このような近代的自我(理性)を何んとかガリレイ的な近代的自然観と統一しようとしたのである。これがホッブズの物体一元論の本質である。そして、このホッブズの物体 (body)こそ、アリストテレスとガリレイの統一、いい方をかえれば哲学の本道(愛知、世界観の確立)を新しい学問的、技術的成果のうえを歩せるための基本的概念である。「デカルトが運動を幾何学化したとき、彼はこのメカニズムから自分自身と神を除外した。そこで哲学者たちはこれらの幽霊(自我・神——筆者注)と世界という機械との間の連結に頭をしぼり始めたのである。ホッブズがいかに反スコラ的であろうとも、このようなすべての二元論については、アリストテレス特有の拒絶を共にしていたのである。」<sup>53)</sup>

53) Spragens; ibid. p. 69.

デカルト以降の近代的学問、特に唯物論か観念論かという問題設定で確執する哲学は、近代科学とともに、デカルトに幻惑されて学問の本道を誤ったものであるといわざるを得ない。

われわれはつぎに、ホッブズの物体の究明から、事実と価値の関係をさらに探ってゆきたい。

## §2. 物体とその付帯性

### 1) ホッブズの物体について

ホッブズにおいて「世界（……宇宙すなわち、存在するすべてのものの総体をいみする）は有形的（corporeal）なもの、すなわち物体（body）であり、……物体のそれぞれの部分もまた同様に物体である。……宇宙はすべてであるから、その部分でないものは無であり、従ってどこにもないのである。」<sup>54)</sup> すなわち、物体のみが存在するという物体一元論がホッブズの世界観である。そのホッブズの物体はさらにつぎのように定義される。「物体とは、われわれの思考になんら依存せず、空間のある一部分と一致し、またそれ（空間）と同じひろがりをもつものである。」<sup>55)</sup> ここでわれわれは物体の超越性にまず留意しなければならない。そうであるとすれば、このような物体と、われわれの物体に関する思考とを媒介するものがなければならない。それがホッブズのいう、物体の付帯性（accident, 属性, 偶有性）である。従ってそれは思考の面からと、物体の面からと二つの方向から規定しうるものである。前者からいえば「われわれが物体を知覚する、その仕方（manner）」<sup>56)</sup>であり、後者からいえば「付帯性とは物体がみずからの知覚をわれわれのうちに、それによってもたらすところの、その物体の機能、能力（faculty）のことである。」<sup>57)</sup> われわれはここで、物体とその付帯性との関係に立ち入ることを後にゆずっ

て、ホッブズの物体にしばらく目を向けたい。

ホッブズにおいては、物体と実体（substance）は同じものをいみしている。すなわち、物体は「種々なる付帯性に対する実体すなわち主体（subject）とよばれる、そのわけは、諸物体は、変化の主語（subject）であり、生物的感觉に対する現れの多様性の主語であるからである。」<sup>58)</sup> しかも、ホッブズは物体一元論であるから、物体のみが実体であって、物体以外に実体はありえない。そうすると、物体および精神（spirit, 霊）をそれぞれ、有形の、および無形の（incorporeal）実体と称しているスコラ学派の思想が当然問題になる。

ホッブズは勿論、精神という、物体と別な実体を認めない。ホッブズとデカルトのちがいは、この精神をどのように理解しようとしたかによると考えられる。両者ともにスコラ学派つまりアリストテレス哲学の影響のもとにあったことは明らかである。1640年以降、デカルトの「省察（meditations）」を批判する書簡を書いていることから推して、アリストテレスの批判的摂取のなかで、デカルトの二元論を否定していったとみてよいであろう。

ホッブズは、アリストテレスの形而上学に聖書がまぜあわされてスコラ神学が成立したことをのべたあとで、アリストテレスについてのスコラ神学の解釈についてつぎのようにいう。「われわれがこれらの形而上学から教えられるのは、世界には物体から分離されるある本質が存在するのだということである。それをスコラ神学者たちは抽象的本質とか実体的形相（substantial form）とよんでいる。そしてこのたわごとを何んとか解き明かすためには、ここでいくらか普通以上の注意力を必要とする。」<sup>59)</sup> そして、そのあとホッブズは言語学的視点から唯名論を展開する。たとえ

54) Ho. III. 672.

55) Ho. I. 102. (頭点は筆者)

56) Ho. I. 104.

57) Ho. I. 103.

58) Ho. III. 381.

59) Ho. III. 672.



ば、「ある一人の人間が一つの生きている物体である」と、われわれがいう場合に、われわれはその人間がひとつのものであり、その生きている物体がもう一つのものであり、あるまたはあることが第三のものであることを意味するのではなく、その人間とその生きている物体とが同一のものであることを意味するのである。なぜなら、もしもかれが人間であるならば、かれは生きている物体であるという帰結はあるということによってあらわされる真なる帰結なのであるからである」<sup>60)</sup> という。このようにして、抽象的本質の存在、すなわち無形の実体としての精神の存在を否定し、物心二元論を拒否する基礎を固めるのである。

また、このたわごとの根拠として、別な個所でつぎのような点も指摘している。すなわち、ホッブズによれば例えば、黒さでなく黒いものといった現実的なものは、ラテンの哲学者によって、*substantia* (*substance*, 実体) とよばれ、ギリシャの哲学者たちによって、*ta onta hypoceimena*, *hypostamena* (もとによこたわっているものども、もとに立っているものども、基体) とよばれていた。そして、黒さといった無形のものゝギリシャの哲学者たちによって *ousia symbebēchota* (そこにあるものとして生ずるもの、付帯の実体) とよばれて区別されていた。それなのに、多くのラテンの哲学者たちは、*ousia* を *substantia* に置き換えるようになった。このことから、実在的で有形のもの(黒いもの)と、無形のもの(黒さ)とがともに *substantia* (実体) として混同して用いられたのである。すなわち、そのことによって、付帯的な実体としての抽象的本質が実在的な実体と同じように実体とみなされたのである。<sup>61)</sup>

ホッブズのいう“ギリシャの哲学者たち”の代表とみなされるアリストテレスの *ousia* (実体)

は複雑な構造をもっている。結論を先どりしていえば、ホッブズの物体 (*body*) はアリストテレスの第一実体 (*prōtē ousia*) としての個物にあたると考えられる。しかし、そうだとした場合に、アリストテレスの第二実体 (*deutera ousia*) すなわち付帯の実体とホッブズの付帯性 (*accident*) との関連、さらにはホッブズの付帯性とアリストテレスの付帯性 (*to symbebēcos*, *accidentia*) との関連が問題になる。われわれはここで、アリストテレスの実体およびその付帯性の意味をホッブズとの関連で必要な限りにおいて明らかにしておきたい。

## 2) アリストテレスの実体および付帯性について

アリストテレスの「実体といわれるものは、単純物体、たとえば土や火や水やその他このような物体、また一般に物体やこれら諸物体から構成されたものども、すなわち生物や神的なものども<sup>62)</sup>、およびこれらの諸部分のことである。これらすべてが実体といわれるが、そのわけは、それらが他のいかなる基体〔主語〕の述語〔属性〕でもなくてかえって他の物事がこれらの述語であるところの〔基体的な〕ものどもであるからである。」<sup>63)</sup> しかし、このような、いわゆる個物に加えて、1) ものなにであるか〔本質〕と、2) 普遍的なものの〔普遍概念〕と、3) 類とが、それぞれの事物の実体であると考えられている。<sup>64)</sup>

このように、実体は大別して「二つの意味があることになる。すなわちその一つは、もはや他のいかなる基体〔主語〕の述語ともなりえない最後の基体〔個物〕であり、他はこれと指し示される存在でありかつ離れて存しうるものである。——すなわち各々のものの型式または形相 (*morphē, eidos*) がこのようなものである。」<sup>65)</sup> そして、

60) Ho. III. 674.

61) Ho. IV. 394.

62) 天体に見える諸物体すなわち諸天体のこと〔出 隆；アリストテレス哲学入門（岩波）p. 135.〕

63) Ar. 1017 b 10. 形而上学 p. 153.

64) Ar. 1028 b 30. 形而上学 p. 208.

65) Ar. 1017 b 20. 形而上学 p. 154.

前者がいわゆる第一実体、後者がいわゆる第二実体である。

しかし、われわれはまたアリストテレスのつぎのような叙述に注意しなければならない。すなわち、「一般に共通なものはなにものも決して実体ではない……なぜなら、実体は、ただその実体それ自らに属するかまたはそれをその実体とするところのそのものを含有するものに属するかであるより以外には、他のなにものにも属さないものであるから。……それゆえに、明らかに、いかなる普遍もその諸個物から離れて別には存在しえない。」<sup>66)</sup>という。すなわち、個物に対する普遍はそれ自体として独立しては存在しえないという明瞭な個物主義である。従って、さきに引用した個所における「離れて存しうるもの」の意味は形相としての実体が、質料 (hylē) から、便宜的、抽象的に引き離して考えうるという意味であって、実体としての個物が質料と形相の結合体であり、その個物のみがことばの本来のいみの実体——それ自体において真に実在するもの——であると理解しなければならない。

われわれは結論を先取りしていたが、ホッブズが物体一元論であり、物体のみが実体であるがゆえに、そのホッブズの物体はアリストテレスの第一実体としての実体をそのまま継承していると考えて誤りないであろう。そしてまた、アリストテレスの個物主義を上述のように確認することではじめてアリストテレスの実体論が明瞭となる。すなわち、「実体は二種に、すなわち、結合体と形相とに区別されるが——そして前者は、私の意味するところでは、その説明方式〔形相〕が質料と結びついているものとしての実体であり、後者はその全くの説明方式そのものである。」<sup>67)</sup>このような意味の、説明方式としての形相こそホッブ

ズの指摘する抽象的本質とか実体的形相のことでありと解せられる。従ってホッブズが批判的に否定したのは、スコラ学派によって誤解され、歪められたアリストテレスであって、むしろアリストテレスの形而上学、実体論を正しくとらえなおしたといつてよい。この点ではむしろ、デカルトの物心二元論にスコラの伝統がこびりついているといわなければならない。

つぎに、このようなアリストテレスの実体論において実体の付帯性とは何かが、個物の理解にとって当然問題となる。

アリストテレスにおいて、付帯性は二つの意味をもつ。一つは、「ある物事に属しその真実を告げはするが、しかし必然的にでもなく多くの場合でもないこと」<sup>67)</sup>であり、もう一つは、「それぞれの物事にそれ自体において属するものではあるが、その物事の実体〔本質・定義、すなわち第二実体〕のうちには存しないこと」<sup>68)</sup>である。例えば、ある教養のある者が色白くあることと、三角形にとってその内角の和が二直角であることとのちがいである。いわば、偶然性としての付帯性と必然性としての付帯性である。

誰かが植樹のために穴を掘っていて宝ものを発見したり、ある人が暴風雨によってあるところに漂着したなら、かれが発見したとか、そこへ行ったとかいうことは確かに事実であるが、それは偶然的な付帯性にかかわることであって、「その基体〔実体〕それみずからのゆえにではなくて他なる物事のゆえに生起し存在したのである。」<sup>69)</sup>そして、そのような物事については認識はなり立たない。アリストテレスは、「学〔認識〕はすべて常にそうある物事かあるいは多くの場合にそうある物事かに関する認識」<sup>70)</sup>であるといっている。従って、学問的認識においては、偶然性としての付帯性は

66) Ar. 1040 b 20. 形而上学 p. 264.

67) Ar. 1039 b 20. 形而上学 p. 259.

68) Ar. 1025 a 10. 形而上学 p. 190.

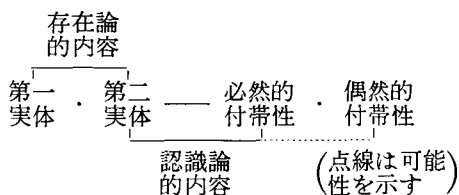
69) Ar. 1025 a 30. 形而上学 p. 191.

69) Ar. 1025 a 20. 形而上学 p. 191.

70) Ar. 1027 a 20. 形而上学 p. 199.

除外されることは明らかである。

以上のことから、われわれはアリストテレスの第二実体と必然性としての付帯性（ことがらによつては自体的属性としての付帯性といってもよい）との区別も指摘することができる。すなわち、第二実体が形相、本質、定義として、個物をしてそれ自体において個物たらしめる存在論的規定性であるのに対し、必然性としての、または属性としての付帯性は、われわれの知覚をとおして現実にもみられ、対象化された限りの認識論的規定性のうち、前者の内容および偶然性としての付帯的なものを除いたものである。従つて、認識論的いみにおけるみられるものとみるものと対比にあてはめるとつぎのようになる。



実体はそれ自体としては存在論的、超越的であるにもかかわらず、それを認識論的、内在的に取りあつかうことができるのは、上の図式に示されるような存在論的内容と認識論的内容との重なりによってである。われわれはこのようにアリストテレスの実体とその付帯性を理解することができるであろう。

ホッブズが、「思考というのは、個別的にみれば、それぞれ、われわれのそとの (without us) 物体の、ある性質またはその他の付帯性 (accident) の表象または現象である。」<sup>71)</sup>というときの、ホッブズにおける物体とその付帯性の関係は、これまで指摘してきたホッブズのアリストテレスに関する言及からして、アリストテレスにおける実体とその付帯性との関係の、若干の変容を伴ったいい換えにしかすぎないのではあるまいか。つぎにそ

の点から価値と事実の関係を見なおしてみたい。

### 3) 価値と事実における超越 - 内在関係について

ホッブズの物体は、さきに指摘し得たようにアリストテレスの第一実体である。このことによって、ホッブズの物体は、単なる素材という意味の物質 (hylē) ではなく、そのものをそのものたらしめているもの (psychē, eidos) すなわちアリストテレスの第二実体と結合したものである。その超越性は「われわれの思考になんら依存しない」という表現に示されている (p. 15)。

そして、ホッブズの場合その物体論 (実体論) が、物体とその付帯性 (accident) という、アリストテレスに比べて、より簡単な図式でまず考えられているので、従つて、アリストテレスの第二実体、必然性としての付帯性、偶然性としての付帯性はすべてこの accident という範疇に一括して含まれている。そして、ホッブズの物体は subject (主語) とよばれたり、matter (物質) とよばれたりするが、物質というのは、ある物体の本質が生じたり、破壊されたりする場合 (例えば、木が机になったり、生物が死んだりする場合) の物体のよび名であつて、すべての生成・変化において、その物質という名称はなを残る。従つて、物質としての物体は主語としての物体に包含されると考えてよい。そして、付帯性とはまさに主語としての物体に関することである。

ホッブズによれば、主語としての物体の付帯性のあるものは essence (本質) とよばれる。例えば人間の本質は合理性であり、白いものの本質は白さであり、物体の本質は延長 (extention) である。<sup>72)</sup>

また、アリストテレスと同様に、主語としての物体の付帯性を二種類に分ける。<sup>73)</sup> 一つはその付帯性が消滅するとその物体もまた消滅するよう

71) Ho. III. 1.

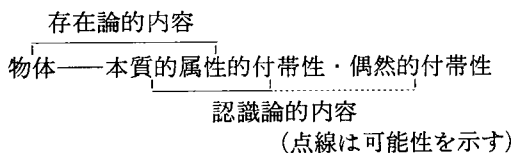
72) Ho. I. 117.

73) Ho. I. 104.

な、そういう付帯性と、もう一つはある付帯性が消滅しても、その物体は依然としてそのままであるような、そういう付帯性である。前者は例えば延長や形 (figure) のように、それなしではどんな物体も知覚できないような、いわば“属性としての付帯性”であり、後者は例えば静止、運動、色、硬さなどのように、それが変化して別様になっても物体が知覚できるような、いわば“偶然性としての付帯性”である。

また更に、§2. のはじめに指摘したごとく、物体の付帯性はホッブズによって、物体を知覚する仕方という思考の面からと、知覚される物体そのものの機能乃至能力という物体の面からと二つの方向が示唆されている。

要するにホッブズの付帯性は、アリストテレスの第二実体 および二種類の付帯性を 含む。そして、アリストテレスの第二実体と、必然性としての付帯性とにそれぞれ該当すると考えられるホッブズの本質と、属性としての付帯性との区別が明確ではない。むしろ、一括して“本質的属性としての付帯性”として、存在と思考の両面をもつものとして、偶然性としての付帯性と区別するのが至当であろう。



前に掲げたアリストテレスの図式との比較で明らかなごとく、付帯性の範囲の考え方について、両者にあるづれはあるが、そのことによって妨げられることなく、アリストテレスの第一実体 (個物) もホッブズの物体も、その本質において超越的な存在である。そうであると同時に、その本質と属性において認識論の対象として知覚に内在する。そして、両者いづれにおいても、個体乃至物体の偶然的付帯性は、認識の可能性を提供するとともに認識の不完全性、不確実性の根拠でもある。この超越的なものと内在的なものを結びつける

のは、超越的なものとしての個物または物体の運動である。われわれはすでに §1. において、慣性のとらえ方こそちがえ (end—endlessness)、アリストテレス、ホッブズいづれにおいても、運動とその原因に関して、自然が自然であること、それが目的であり、それが善であることを明らかにしている。そして、悪についても、それは目的が付带的、偶運的な原因によって妨げられること、つまり自然が自然らしくないこととして理解している。

そうであるとすれば、ホッブズにおいて (アリストテレスにおいても同様であるが) 価値の問題は、物体そのものの運動の問題であり、従って超越的な問題である。そして、事実的認識の問題は、いうまでもなく物体の本質的属性的付帯性を知覚をとおして獲得することである。すなわち、価値と事実の関係は、本質的にいって超越と内在の関係である。

“価値と事実”を問題にする現代的意図は、価値ある事実すなわち善なる事実のみが事実としてとりあげられ、解明されることが如何にして可能かということの模索である。

ふつう、価値と事実の区別という場合、その価値は人間の生活における現実的な有用性 (use, utility) の意味である。すなわち、事実が経験的事実の意味であると同様に、価値も経験的価値の意味において用いられ、考慮される。その限りにおいて、事実と価値は常に相対化され、従ってその区別は認めざるを得ない。しかしそれは経験主義的な一つのパラダイムであって、アリストテレス・ホッブズの物体論を究明してゆけば、価値と事実の問題は決して経験的、内在的にのみではつくせないのである。経験的、内在的に現れる善が、真に自然の自然らしさという目的適合性に合致しているか否か、つまり真に善であるか否か、それを経験的には明らかにできない。同様にして、経験を現れる悪も窮極的に悪であるか否かは明らかでない。しかしそれはどんな現実的な悪も容認せざるを得ないということではない。

ホッブズの世界観において真なる知識の獲得に努めることは、自然を自然としてとらえることであり、それは同時に超越的な善への指向において為される運動——人間の学問的努力も一つの運動である——であるが、それも付帶的偶然的に悪を生むことはありうる、ということなのである。

一粒の朝顔の種子が、たまたま人にふまれて芽を出せずに腐ってしまったとしても、世界において本質的なことは、朝顔の種子は花を咲かし、実を結び、そのくりかえしが限りなく続くことであり、その事実において善があるということである。すべて自然的世界の物体（人間もその一つである）はそういうものであるという世界観が現代の学問の在り方の土台として要請されねばならな

いのではあるまいか。このような世界観（価値観）のもとにおいて初めて、われわれは学問に安んじて邁進しうるであろう。

このようなことが帰結するホッブズ世界観の基本的背景を概念的に表現すれば、それは一種の vitalism（生命主義）であろう。そして自然的事物の *psychē* をそれぞれの物体およびその全体としての世界において明らかにすることが、更に一そう価値と事実を結びつけることになるであろう。（未完）

（付記）ギリシャ語については、とくに、東京教育大学哲学教室矢内光一氏のご教示にあずかった。

（Received Nov. 31, 1975）